

8322

II

2

Papierhandlung von C.O. Jäschke:

Schopenhaueriana

in Breslau, Schmiedebrücke № 59.

Pawlicki II 22.

8322

II

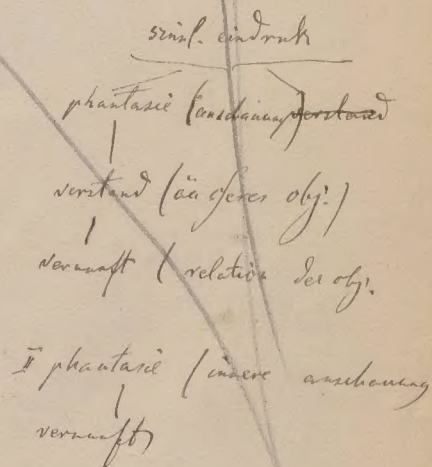
Die resultate, zu denen Schopenhauer in der erkenntnistheorie gelangt, sind fg:

- 1) Die vorstellung ist ein werk des verstandes; der sie aus einzelnen eindrücken, vermittelt der anschauungsformen des raumes u. der zeit zusammensetzt.
- 2) alle ^{menschl.} erkenntnis basiert auf diese vorstellung, sowohl die anschauliche als die abstracte.
- 3) Nur die mathemat. begg. beruhen auf innerer anschauung der reinen möglichkeit.

Der erste satz ist zum theil richtig - aber raum u. zeit sind mehr als bloße anschauungsformen unseres intellects.

Die beiden anderen sätze sind ~~fast~~ ^{abstract} unvollständig; nicht alles unsere ^{abstract} wissen kommt von außen.

Schopenhauer ist in der erkenntnistheorie zu demselben resultate gelangt, wie die materialisten. — Bei bildung der vorstellungen ist die thätigkeit der einbildungskraft übergegangen



Disposition.

- 1) Entstehung der Vorstellung.
 - a) der sinnl.
 - b) der abstrakten
- 2) die reine Anschauung
- 3) Mangelhaftigkeit.

Zusätze.

a) Auf welche weise dies aber zu stande kommt wissen wir nicht und Schopenhauer belehrt uns darüber nicht. Der verstand, dessen aufgabe die vollziehung des kausalitätsgesetzes ist, das anfangen der ursache zum empfundenen sinnes eindruck, kann wohl die fertige vorstellung nach außen verlegen und ihr ihren platz im raum anweisen, unmöglich aber sie zu stande bringen. Es würde dies also nur sache der äusseren sinnlichkeit sein, und von ihr sagt auch Schopenhauer, sie schone ein. Die anschauung ist aber stets ein fertiges, im raum ausgebreitetes object; wie ist dies zu stande gekommen? Das kausalitätsgesetz kann wohl diesen object nachweisen als ursache unserer ^{empfindung} ~~vorstellung~~, es kann auch die veränderungen darlegen, welche zwei angeschaute objecte gegenseitig auf sich ausüben, aber es kann keine ^{der sinnesempfindungen} ~~synthese dieser veränderungen~~ liefern. Wenn wir nun sagen, nicht der verstand, sondern die sinnlichkeit liefert uns die im raum sich darstellende ^{bestehende} ~~vor~~ anschauung, so ist uns damit wenig geholfen. Denn was ist diese sinnlichkeit? Sprechen wir von unserer sinnlichkeit, so sind es offenbar jene fünf allbekannten sinne.

Wir können zwar die anzahl dieser sinne
vermehrten, z. b. durch den sinn der hand, wie
prof. Branitz gethan hat. Vielleicht können
wir noch mehrere sinne in dieser sinnlich-
keit anerkennen, wie es versucht hat Émile
Faguet Pères, in seiner nologie ou philo-
sophie de l'intelligence humaine (Paris
1862). Dabei ~~stehen~~ jedoch fest, dass die
äußere sinnlichkeit nicht ein einziges
ganze ist, sondern aus unterschiedlichen,
scharf gesonderten theilen besteht, von
deren einige thätig sind, andere ruhen
wie aber alle zugleich mit einem object
^{sich} beschäftigt sind. Soll nun der raum die
subjective möglichkeit überhaupt aller an-
schauung sein, so muss ^{seine form} er entweder in
jedem einzelnen sinn vollständig enthalten
sein und dessen wesentliche eigenschaft
bilden, oder aber in allen sinnen zu-
sammen, so dass die einzelnen sinne für
sich allein bloß daten zur raumanschauung
liefern, und erst eine ^{neue} ~~andere~~ geistesthätigkeit
aus diesen daten die raumanschauung con-
struirt. Die erste annahme ist schwer fest-
zuhalten. Die einzelnen sinne liefern
nie die vollkommene raumanschauung, sondern
sketchen müßten mehrere zu diesem zwecke
zusammenwirken, bis wir endlich die

4

gehörige Übung erlangt haben und oft mit einem
einzigem sinn nur behelfen können. Indessen
gilt dies nicht für alle. Der geruchssinn kann
wohl die richtung angeben, aber in einer unvoll-
kommenen weise; manchmal vermag er es gar
nicht, z. b. wenn ein stark duftender ge-
genstand mit seinem geruche ein zimmer
erfüllt. Wir müssen dann oft bewegungen
nach allen seiten hin unternehmen, bis wir
endlich durch die stets stärker werdende
ausdünstung in die nähe des gegenstandes
geleitet werden. Der geruchssinn bedarf
also der unterstützung durch körperbewegungen.
Der hörsinn liefert uns die richtung, aber
ebenfalls nach längerer übung und
muss gewöhnlich durch die bewegung des
körpers unterstützt werden.

Nehmen wir den vollkommensten sinn, das auge.
Dieses liefert uns nur zwei dimensionen. Ein
operirter blindgeborener hat vor sich die weiße
wand eines zimmers, an derselben stehen
zwei braune schränke und mehrere stühle.
Er wird nur eine weiße fläche wahrnehmen,
und auf derselben mehrere braune flecken,
in unbestimmter anordnung. So beweisen
es die vorgenommenen beobachtungen.
Später erst ~~erkennt~~ er sein auge, und erkennt

die gegenstände, wie sie sind, angedeutet in drei Dimensionen. Diese stang des anges besagt aber nichts anderes, als dass der anfangs unentstellte Sinn später aus die data liefern vermag, aus der das denkende subject die anschauung zusammensetzt.

Wenn also auch die sinnempfindung der anfangs- punkt für die anschauung ist, so ist diese doch kein werk der Sinne sondern eines geschehen, welches die empfindung als zu ihm nicht gehörig, nach außen zurückweist und sie als bestimmtheit der ausenwelt auffasst. Diese äussere anschauung ist noch keineswegs vorstellung, wie Sch. meint, sondern indem sie vom denkenden sich in wechselbeziehung gebracht wird nur empfindung aus der sie entspringen, entsteht die wahrnehmung. Diese wird durch das aus vom ich aufgenommen als ein moment seiner eigenen bestandtheil. Das ich indessen verhält sich ihr gegenüber ganz wie bei der sinnlichen empfindung. Es sondert sie ab, indem es sie durch das innere anschauen von neuem objectiviert. Findet aber eines nebenbei fortfährt dieser angedante object bestreben als eine bestimmtheit seiner selbst, so entspringt aus dieser doppelten thätigkeit, der in sich aufnehmung der wahrnehmung und der anschauung derselben, die vorstellung. Für Sch. giebt es nur eine art von vorstellungen, nämlich die concreten, oder anschaulichen; sie sind aus subjectiven empfindungen entstanden, welche, eingehüllt in die subjective anschauungsform der raumes, vom verstande nach massen vorlegt, also objectiviert und dort nach dem rein subjectiven gesetz der causalität verknüpft werden. Eine solche vorstellung natürlich, die ihre ganze form a priori erhält und deren existenz auch nur von dem a priori gesetz der thätigkeit abhängt, kann eigentlich gar nichts objectives in sich enthalten. Denn selbst die empfindung der sinneseindruck, welcher ihr vorangeht, enthält nichts objectiver, nichts an ihm selbst nach außen hin, - einem schwachen, unerfahrenen Knappen, der ich bin, ist es noch nicht geduldet, eine laree zu brechen für oder gegen die ausschliessliche idealität der anschauung. So viele der ersten unter den deutschen philosophen haben sich getummelt in diesem turme, und sind

aus ihm mit mehr oder weniger glück geschildert.
 Die frage ist nämlich die, ob die gesetze des anschauens
 und der angeschauten welt unabhängig von einander bestehen
 sind und obwohl ohne zusammenhang dennoch genau mit
 einander übereinstimmen, oder ob die anschauungsformen
 und ihre gesetze rein subjectiv sind und das innere wesen
 der dinge nicht berühren. Im jahre 1857 hat der un-
 treffliche Comte mit gewohnter umsicht diese frage
 berührt (Essai sur les fondements de nos connaissances
 1857. Paris 1857); er ist jedoch nur zu negativen resultaten
 gelangt. Er hat nämlich seine meinung dahin abgegeben,
 dass die widersprüche, welche bei der annahme einer
 absoluten realität des raumes und der zeit zwischen
 den dingen und ihren denkbestimmungen zu tage
 treten, ^{das diese widersprüche} ~~und~~ welche die Kantischen antinomien hervor-
 gerufen haben, uns keineswegs nöthigen, zu ihrer
 beseitigung die absolute idealität des raumes und
 der zeit zu proclamiren, sondern dass sie schon
 gehoben sind, sobald wir mit Leibnitz ihnen die
 relative realität eines phänomens zugestehen.
 Eine solche lösung der frage könnte natürlich nicht genügen
 und deshalb hat man ihr ohne unterlass eine grosse
 aufmerksamkeit zugewendet.

Noch kürzlicher hat Trendelenburg mit eindringendem scharfsinn sein urtheil abgegeben in dieser streitfrage (logische untersuchungen. I. 156 ff. 2. aufl.) Er ist nach ~~seiner~~ langen nachdenken zu dem resultat ~~überzeugung~~ gelangt, dass raum und zeit nicht allein subjektive denkformen sondern auch objectiv^e bestimmungen des seins sein können. Dieses resultat ist aber nicht neu, denn schon vor vielen jahren (1834) hat Bräniss in seiner metaphysik gelehrt, dass die bestimmungen des seins dieselben sei, wie die des denkens. Die Trendelenburgische darstellung hat diese gedanken nicht erweitert, auch nicht durch neue beweise gestützt, im gegentheil, während er bei Bräniss auf der ganzen ausführung seiner metaphysik beruht und ^{aus} ihr als resultat entspringt, stützt ihn Trendelenburg nur durch eine negative polemik gegen die Idealisten, indem er ihnen vorwirft, nicht nachgewiesen zu haben, dass raum und zeit ausser im denken nothwendig wo anders nichts vorkommen können. Wir denken demnach, die entscheidung der frage gebührt nicht Trendelenburg, sondern Bräniss.

aus ihm mit mehr oder weniger Glück geschieden. Nach V. F. 1. 4. T. Delenburg mit

Wir erlauben uns hier noch einige Bemerkungen
anzuknüpfen, gegenüber dem Idealismus Schopenhauers.

der Unterscheidung
der angeordneten
Sinneseindrücke,
die geistig
über dem
Bewusstsein hat
nicht mit gewöhnlichen
geistigen (besseren)
etwas (connaissance)
er ist aber nur
eines geistig. Es
neigung dahin
in Widersprüche,
Annahme einer

gefügten antheil an der bildung der sinnlichen vorstellungen gehören sollen.

187

Wir sprachen bis jetzt von der anschaulichen ^{concreten} vorstellung, also von der gegenwart eines objects der aussenwelt geknüpften vorstellung. Aus ihr lässt Schopenhauer ohne weiteres die abstracte vorstellung, den begriff entstehen. Wie er die unterscheidung in subjective und objective, sowohl bei der innerempfindung, als auch beim anschauen ängstlich vermieden hatte, so noch mehr bei der vorstellung. Und doch lag diese scheidung so nahe. Sobald die gegenstände innerhalb der wirkungskreis unseres sinnesorgane wechseln, so thun es auch die ^{inneren} ~~inneren~~ vorstellungen. Und wiederum bleiben uns vorstellungen von der verschwundenen objecte, wir bewahren sie im gedächtnisse, rufen sie ^{wieder} ~~oft~~ hervor vermittelst der einbildungskraft und gewahren dann dass sie oft stark abweichen von ihren äquivalenten in der aussenwelt. Diese differenz zwischen den subjectiven vorstellungen, welche wir im gedächtnisse aufbewahren, und den objectiven vorstellungen, welche uns täglich und stündlich von aussen her aufgedrängt werden, diesen misston, welcher jenen ohrenschall, bezieht sich das denkende auf zu versöhnen. Es versucht das unmittelbar vorgestellte dasein unterzubringen unter die gedachten, im wort objectiven vorstellungen, dies ist aber nur möglich, indem es ^{es} ~~die~~ ^{vielmehr} ~~nicht~~ vielheit der sinnlich wahrgenommenen dinge fallen lässt und unterbringt unter die einheit des wortes, unter ein allgemeines. Aus dieser allgemeinen auflösung des inhaltes der sinnlich-objectiven vorstellungen gehen nur die begriffe hervor, mehr oder weniger abstract, je nach dem der inhalt der sinnlichen vorstellung mehr oder weniger perspicillirt wird. Das erzeugen der begriffe ist demnach für das in seiner entwicklung vorschreitende ein eine unabwendbare notwendigkeit, so oft es in einen widerspruch mit sich oder seinem inhalte geräth ist es gezwungen, diesen widerspruch sich zu entziehen. Für Schopenhauer existirt ein solcher widerspruch gar nicht; er kennt nur eine vorstellung, nämlich die ^{unmittelbar} ~~unmittelbare~~, die an der sinnlichen gegenwart geknüpft vorstellung; sie vorbietet sich selbst und strahlt in klarem sonnenlicht, während über die abstracte vorstellung, den begriff sich nur ein matts, erborgter mondenschein ergiesst. ~~Der~~ Der begriff hat seinen ganzen gehalt nur von der anschaulichen erkenntniss.

und nur in beziehung auf sie. Während die anschauliche vorstellung sich selber genügt, während
den anschaulichen vorstellungen der sinnlichkeit,
is ihr alles klar, fest und gewiss ist, haften an der abstrakten erkenntnis der zweifel und
auch denen des verstandes (sinnlich und geistlich) anhängend
der irrthum; in ihrem gefolge, erachteten die sinnlich und geistlich (Vgl. "die welt" I. p. 41 ff.)
die abstrakte vorstellung. ~~den~~ nicht begreift

Shopenhauer alle begiffe ohne ausnahme; sie
sind alle der bequemenheit wegen gebildet worden,
indem man an den einzelvorstellungen das auffällige
halten liess und das wesentliche flüchtig.

Dass der grösste theil unserer begiffe ihren
ursprung den sinnlichen vorstellungen verdankt,
ist allgemein bekannt; sie sind ein werk der
erfahrung und a posteriori entstanden. In sofern
hat auch Shopenhauer recht. Dass er aber
alle abstrakte erkenntnis ^{des vernunft} zurück führen
will auf sinnliche anschauungen, ist
ein bedauerliches irrthum.

Shopenhauer recht jeden begriff als ausdrück
eines geists an sich führt ihn auf eine
sinnliche einzelvorstellung zurück. Dieses ver-
fahren ist natur mässig nur für die art-
und gattungs begiffe, von denen wir schon
oben erwähnt haben, dass sie ^{den} sinnlichen
begriffen mitgetheilt beigezählt werden
müssen. Aber hiermit ist der irrthum
unserer begiffe noch keineswegs erschöpft.
nicht alle lassen sich auf so leichte weise
unterbringen.

Für die mathematischen begriffe gilt schon dieses
verfahren nicht. Stuart Mill hat deutlich nach-
gewiesen, dass sie ihre entstehung keiner induktiven
verfahren, wie die von ^{sinnlichen} vorstellungen abstrahieren,
begriffe verdanken. Während die sogenannten
abstracten begriffe stets zurück auf anschauliche
vorstellungen zurückweisen, und ihren werth
gänzlich einbüßen; sobald man ihren sinn-
lichen ursprung nicht mehr nachweisen kann,
sind die mathematischen Kenntnisse gänzlich
unabhängig von der erfahrung. Sie beruhen
auf a priori wahren. Schopenhauer nimmt
(dies an, Kant hat dasselbe gelehrt. Allein
beide sind im unrecht, wenn sie ^{ausser den sinnlichen, nur noch} von mathematischen
begriffen allein ein berechtigtes Dasein an-
erkennen. Sie beruhen auf einer sinnlichen
anschauung; die sinnlichen per se, vermögen
nur ^{erweitert} ~~angereicht~~ zu werden, sind nur
ein erlebnismittel für ihre handhabung,
aber keineswegs unentbehrlich.

Folger sind die mathematischen begriffe nicht
(die alleinigen, welche aus der vernunftanschauung
hervorgehen)

Es bleiben nämlich noch eine grosse anzahl
von begriffen zurück, welche sich, ebenso wenig
wie die mathematischen Kenntnisse, auf sinnliche
empfindungen, als ihren allerletzten ursprung
zurückführen lassen. Es sind gerade die

Begriffe, welche ^{stets} am meisten bejätet das menschliche
geschlecht beschäftigt haben, nämlich die vernunft-
begriffe oder auch Ideen. Woher sind sie entstanden?
^{ist stillschweigend} ~~übergehen~~ können wir sie unmöglich übergehen,
und abfertigen sie mit ihren Worten, wie Schop-
penhauer es gethan, noch weniger. Schopenhauer
hält sie für abstractions eines sehr hohen
grades ^{so dass} ~~was~~ sie schon gefährlich durchsichtig ge-
worden und allen ihren realen inhalt
eingeblüht haben. Er hat hierbei hauptsächlich
im ange die idee Gottes, die Ideen des
seins, des wahren, des schönen, des guten u. s. w.

Wir können indessen ihre existenz nicht
leugnen, ja wir beschäftigen uns mit ihnen
mehr, als mit allen andern begriffen,
und selbst diejenigen, welche von ihnen
nichts wissen wollen, werden doch stets
wie von einem drückenden alpe, von ihnen
belästigt. ~~und~~ Ihr kampfhaftes bestreben
sie von sich abzuschütteln, beweist am
besten, dass sie ihr dasein nicht für
scheinbar halten.

Wir lassen hier die frage nach dem Ursprung
dieser begriffe unbeantwortet. Wir glauben
an ihre apriorische existenz, wir entscheiden
uns aber nicht dahin, ob sie auf reiner
innerer anschauung wie die mathematischen
begriffe beruhen, oder ob sie das

resultat einer spontanen selbstbewegung des
Denkenden subjectes ^{sind} ist, welche ~~phänomen~~ nur
einer absoluten einheits des denkens und
seiner ~~fortschreitend~~ (). Wir wollen heute
kein eigenes system aufstellen, wir wollen
nur die resultate des schopenhauerschen
systems denkens darlegen, mit seinen mängen
und lücken.

Welcher dæmon nöthigt uns also die ^{gewisse} ~~bestimmte~~ gegenwart
zu verlassen und uns in eine andenkliche, nebel-
hafte welt hineinzuversetzen, in der wir, sobald
wir einen sichern schritt thun wollen, stets
ängstlich parathesen müssen nach dem
sichern gestatte, welches wir nachlässig verlassen
haben. Wir thun dies aus reiner bequemi-
keits, antwortet unser philozoph; wir wollen nicht
die ungemessene last der anschaulichen vorstellungen
mit uns herum schleppen. Um sie leichter zu
handhaben, zerlegen wir sie in ihre bestandtheile
wir nehmen ihre verschiedenen eigenschaften
und bezeichnungen und bewahren sie auf, um
zu leichtem gebrauch ein bequemes reisegepäck
bei uns zu haben, welches wir jeden augen-
blick öffnen können, zur befriedigung unserer
bedürfnisse. (Vgl. "wurzel" 95)

Der nutzen ist ^{allerdings} ~~aber~~ gross, aber nicht minder
gross sind die leiden und üble folgen, welche die
begriffe hinter sich herschleppen, und es ist schwer
zu sagen, ^{nach} auf welcher seite der ^{überschuss} ~~ausschlag~~ sich

hinkt. (Vgl. "Wurzel" 91 u. 92) Das Operieren mit
abstrakten Vorstellungen ist im Vergleich mit den
~~theoretischen~~ sinnlichen Gegenwart geknüpften Anschauungen
etwas bedeutend vollkommeneres; ja das einzige
Vorzug; den wir vor den Thieren voraus haben
sollen, aber in jener sinnlichen Gegenwart
selbst nicht. Kein Schopenhauer keinen Missverhältnis
keinen Widerspruch, der auf etwas Höheres, als
seine Verzöhrung und Aufhebung hinwiese ja.
Durchaus erfordert. Hier stehen wir neuen
vor einer grossen Kluft im Entwicklungswege
des menschlichen Geistes, wir haben sie
übersprungen, ohne zu wissen, weshalb und
auf welche Weise eigentlich wir diesen
tollkühnen salto mortale unternommen
haben? Hat er uns aber wirklich gerettet?
sind wir um viele unseres Denkens
und Wissens und Könnens nur froh zurück-
schauen auf die mühsame Reise?

Schopenhauer glaubt es. Für ihn befasst
sich die menschliche Vernunft nur mit
abstrakten Vorbest begriffen, welche sämmtlich
zurückweisen auf jene konkreten, anschaulichen
Vorstellungen, und ohne welche sie keinen
Werth haben, wie Banknoten werthlos
sind, sobald man aus der sie garantirenden
Kasse den Bankvorrath heraus ^{nimmt} genommen hat.

Dass viele vorstellung begriffe auf sinnliche vor-
stellungen hinarbeiten, ist anlangbar, und in
so fern hat Schopenhauer recht. Indem unser
Denkendes ist, nicht der Begrenztheit wegen,
sondern unzufrieden mit seinem sinnlichen
wissen, mit den objectiven vorstellungen,
diese mit den in seinem inneren sich
abspiegelnden subjectiven vorstellungen in
übereinstimmung bringen will, löst es die
mannigfaltigen bestimmungen des äusseren
Daseins von den gegenständen, an denen
es haften, ab und schafft sie nur pa-
begriffen, wobei er viele Dinge zugleich
unter einer solchen abstrakten bestimmungs-
eileit zu denkt. Indem ihm auf diese
weise eine begriffliche welt entsteht, welche
parallel fortläuft mit der äusseren,
wirklichen sinnenwelt, empfindet das
Denkende in den grossen unterschied, welches
zwischen diesen beiden sphaeren besteht.
Es wird genöthigt die wahrheit seiner
gedachten begriffe nachzuweisen an
den gegenständen der aussenwelt, und
diese wahrheit als eine objectiv gültige
darzuthun. An den stets sich verändernden
objecten der aussenwelt wird ein gleichsam
ruhender kern festgehalten, der in einer
welcheit von erscheinungen unveränderlich

von neuem sich aus darbietet. Dieser Kern
wird nun als der wahre, eigentliche Inhalt der
erhebungen herausgeholt aus der ~~zu~~ wechselnden
für sinnlichen form und als objektive wahrheit.
Dem gedachten begriffe ~~antheilt~~ zuerkennt.
In so weit also bleibt unser Denken in selbster
wechselbeziehung zur aussenwelt und unsere
begriffe, als art- und gattungsrepräsentanten,
~~weisen nach aussen zurück.~~

Allein der reichthum unserer begriffe ist hiermit
noch keineswegs erschöpft; nicht alle lassen
sich auf so leichte weise unterbringen. Das
verfahren, mittelst dessen jeder begriff
auf eine sinnliche einzelvorstellung zurückge-
führt wird, giebt schon in der mathematik nicht
stark hülfe hat deutlich nachgewiesen, dass
die ihr angehörenden begriffe keineswegs
ihre entstehung einem induktiven verfahren
verdanken, wie dies der fall ist bei den von
sinnlichen vorstellungen abstrahierten. Während
letztere stets auf anschauliche vorstellungen
zurückweisen, und ihren werth gänzlich
einbüßen, sobald man ~~von~~ ihrem sinnlichen
ursprung nicht mehr nachweisen kann,
sind die mathematischen kenntnisse gänzlich
unabhängig von der erfahrung. Sie beruhen
auf a priori schem wissen. Schopenhauer
glaubt dies zu und Kant hat dasselbe
gelehrt. Allein beide sind im unrecht, wenn

sie ausser den sinnlichen, nur noch den mathe-
matischen begriffen ein berechtigtes Dasein im
Denken zugesetzen.

Es bleibt nämlich eine grosse Anzahl von be-
griffen zurück, welche sich ebenso wenig, wie
die mathematischen Kenntnisse, auf sinnliche
empfindungen, als ihren allerletzten Ursprung
zurückführen lassen. Es sind gerade diejenigen,
welche uns überleben stets am meisten be-
schäftigt haben, nämlich die verknüpfte Begriffe
oder Ideen. Woher sind sie entstanden?

Stillschweigen können wir sie nicht
übergehen, und sie aufertigen mit ihren
worten, wie Schopenhauer es gethan,
nach weniger. Schopenhauer kennt zwar
auch Ideen, von denen wir späterhin
reden werden, aber die verknüpft und
ihre begriffe verachtet er mit höchstem
spotte. Wir haben im Sinne die Idee Gottes,
die des absoluten Seins und Wiens, die
des wahren, schönen und guten. Schopen-
hauer erblickt in ihnen nur abstraktionen
eines sehr hohen Grades, welche schon
gänzlich durchsichtig geworden, nur noch
einen hohlen Klang besitzen, ohne jegli-
chen realen Inhalt. Wir können indessen

ihre existenz nicht länger, wir beschäftigen
uns mit ihnen mehr, als mit allem anderen
wissen, und selbst die, welche von ihnen nichts
wissen wollen, werden doch stets, wie von
einem drückenden alp, von ihnen belästigt.
Ihr kampfhaftes beibehalten, ihr selbst von sich
abzuschütteln, bereut am besten, dass
sie ~~dennoch~~ ihr dasein keineswegs für
sicherbar halten.

Wir lassen die frage nach dem Ursprung
dieser begriffe unbeantwortet. Dass das aus
~~den~~ anschaulichen vorstellungen hervorgegangene
verständige wissen, welches die dinge
der aussen welt unter begriffe unterreicht,
uns nicht befriedigen kann, was nicht
den letzten anschluss über die ^{das} wahrheit
weder der welt gewährt, haben schon viele
dargelegt. niemand vielleicht mit lebhafterer
und nicht nur den kopf, sondern mehr
noch das gemüth des lesers ergreifender
darstellung, als prof. Branniss in seiner
metaphysik, p. 103 - 123. Schopenhauer
hat selbst die wahrheit wo anders gesucht
als in jedem von sinnlichen wissen abstrahierten
begriffen, die er vernunftbegriffe benennt.
~~Wir nehmen die apriorische existenz~~

Wir begnügen uns mit der bemerking, dass
das denkende subject in spontaner selbstbe-
wegung fortbewegt nur absoluten einheit
des denkens und seins, ~~da~~ und dieselbe
auch wirklich erreicht; ~~da~~ wir ^{wollen} kein eigenes
system aufstellen, sondern nur die resultate
des schopenhauerschen denkens darlegen,
mit seinen mängeln und lücken.

Seine vernunftbegriffe, die keinen andern inhalt haben, als den sinnlichen
empfindungsstoff, vermögen nicht den letzten aufschluss zu geben über die welt
und ihr wesen; sie sind voller widersprüche, was unser autor selbst angedeutet hat
(wunderl, 91 u. 92); zweifel und irthum, reue und sorge sind ihre stete gesell-
schaft (Welt I - 41 50f). Und doch thut das subject nichts, sich vom irthum
~~zu befreien, nichts, um jene sorge von sich zu entfernen; sondern können wir uns~~
~~nicht~~ Und wie sollte es auch anders sein? Ist doch das subject mit seiner begriffen
noch stets befangen in der sinnlichkeit und unfrei wie diese. Haben wir uns aber
schon früher gewundert, dass das subject die ruhige welt der anschaulichen vorstellun-
gen, die nach Schopenhauern so klare und widerspruchsfreie, verlassen hat und sich
muthwillig begeben hat in diesen widerstreit zwischen ihm und der sinnlichen welt
so verwundert wir uns noch mehr, dass nach herbeiziehung des Übels das subject
in ihm soll stecken bleiben. ^{Schopenhauer zeigt} ~~es gibt für ihn keine~~ ^{Verstandes} ~~mittel~~, sich vom irthum
der begriffe zu befreien, keinen weg, die dadurch entstandene sorge zu entfernen.
Hier haben wir die ungeheure lücke zu constatiren, welche unser philosoph
zurückgelassen hat in seinem denken und zu deren ausfüllung er nichts unternimmt.
für ihn gibt es keinen weiteren fortschritt des denkenden subjects über die verstandes-
welt hinaus, für ihn gibt es kein ^{ferneres} streben des subjects, endlich zur absoluten
einheit des denkens und seins vorzudringen sondern bei dem aus der sinnlichen
welt entnommenen wissen bleibt er stehen, welches wie sie unvollkommen, voller
widersprüche und wie sie unfrei ist. Doch ~~es soll uns vorrath~~ ^{es soll fern von}, hier ein eigenes
system aufstellen zu wollen; wir begnügen uns damit, die resultate des schopen-
hauerschen denkens darzulegen, mit seinen mängeln und lücken.

I Wir stehen vor einem worte, welches Schopenhauer
in ganz neuem und unerwarteten sinne in die phi-
trophie einführt. Sein ganzer stolz beruht auf
diesem worte, zu wiederholten malen ruft er
dem leser in's gedächtnis zurück dass er es
ist, und kein anderer, der ^{sonst} ~~nicht~~ das "k^{ing}
an sich" endlich ansichig gemacht, ^{als} ~~sondern~~
auch ^{demselben} die richtige benennung demselben zu-
ertheilt habe. In allen schriftstellern längst-
vergangener zeiten ^{macht} ~~spürt~~ er umher jagd
und freut sich, wenn er dieses wort in einem
verwandten oder ähnlichen ^{bei ihm} ~~sprache~~ wie er selbst
gebraucht findet. Auch in den werken der
neuern ist er dem worte eifrig auf der
spur, und irululirt ängstlich, ob der autor
(das ~~wort~~) wohl aus seinen werken übernommen
habe, oder durch glücklichen instinkt selbst
darauf verfallen sei. Dass es dem autor
schlecht ergeht, wenn er das wort aus Sho-
penhaues ohne anführung der quelle entlehnt
zu haben scheint, ja dass es ihm sehr
schlecht ergeht, erinnern sich die Leser
an Schopenhauer's nur allzu deutlich.

Sobald ein neues wort gebildet ~~und~~ oder einem
alten eine neue bedeutung untergeschoben wird
muss ein triftiger grund des verfahrens entschul-
digen. Schopenhauer wollte den namen des "Dinges
an sich" nicht in der erscheinungs-welt, in der welt
der anschaulichen vorstellungen ansetzen, sondern
in unserm eignen innern, in unserm selbstbewusstsein.
Hier finden wir es ~~unmittelbar~~ als vollend, von
allen unsern erkenntnissen sei uns der wille am
besten ^{meisten} bekannt, am besten vertraut, denn wir
finden ihn im Innern unseres eignen selbst.
Diesen willen nun sondert Schopenhauer von der
erkenntnisf. intellect, er nimmt einen erkenntnisf-
losen willen an, der dem intellect vorangeht, ja
ihn sogar erzeugt habe, und diesen erkenntnisf-
losen, ja blinden willen findet er nicht nur
im thier und in der pflanze, sondern er
weist ihn auch nach in den unorganischen
^{massen} gebieten, den leblosen gebieten der natur.
Den begriff des willeis stellt er als den höchsten
hier und zugleich als den ^{am meisten} concretesten: ihm
subordinirt er alle andern begriffe: Es fragt
sich nun, ob unser philosoph. unrichtig ver-
fahren ist bei aufstellung dieses dogma.
Dass es analoge nachweist zwischen menschen
und thier, ist höchst lobenswerth und kann
viel beitragen zur aufhellung der wahrheit.

allein irrig hält er den trieb des thieres nur
erhaltung seines daseins für identisch mit dem
auf vernünftige motive sich äussern wollen.
Mit dem thier haben wir gemein das bestimmt werden
durch sinnliche motive, aber die bestimmung durch
begriffliche motive ist unser alleiniges vorrecht.
Wie nun die anschauliche vorstellung und der
gedachte begriff keineswegs eins und dasselbe sind
so auch nicht die beiden ~~auf~~^{nach} so verschiedene
weise bestimmten functionen unseres ich. Durch
sinnliche motive wird bestimmt unser begehren,
aber dieses ist nicht wollen, ~~aus~~ dem einfachen
grunde, weil beide thätigkeiten sich oft gegenstän-
den, sich bekämpfen und gegenseitig aufheben.
Wenn wir also uns ~~nicht~~ in unserem innern
als wollend vorfinden, so ~~berechtigt uns nichts~~
diese eigenschaft auch auf nicht-menschliche
wesen zu übertragen; im gegentheil alles
spricht dagegen. Wir erklären ^{irrig} nichts, wenn
wir als allgemeinsten begriff den "wollen kann
leben" hinstellen und diesen allen gegenständen
und wesen ohne unterschied zuschreiben. Das
allgemeine wäre vielmehr die selbsterhaltungs-
begehrde; die wir in poetischer metapher auch
auf anorganische gebilde übertragen können.
Diese selbsterhaltungsbegehrde braucht gar nicht
von einem denkenden princip geregelt zu
werden, sie ist gehorcht vielmehr bloss dem

sinnlichen bestimmungs moment und blind tritt sie
auch im menschen auf. Das allgemeine also für
thier und mensch ist die begierde zum leben
geleitet durch sinnliche motive, das besonders,
dem menschen allein wesentliche ist der vernünftige
wille; der sich auch auf ganz anderen gebieten
äußert. und nicht nur in der erhaltung des
Daseins. Einen vernunftlosen willen aber anzu-
nehmen, nöthigt uns nichts, vielmehr ist das
wollen eine besondere bestimtheit des Denkens
ih.

Für Schopenhauer sind willen und Denken scharf
geschiedene gegensätze: der bewusslose wille
^{bezieht} ist der innersten kern des menschen, wie aller
übrigen natur ^{wesen} gestaltet, während der intellekt
nur ein accidentelles ist, ein sekundäres moment
ist, ^{hervorgebracht} ~~erschaffen~~ vom willen zu seinem bedarf
gebrauch und dienste. Hierbei konnte Schopenhauer
die frage nach dem eigentlichen ^{natur} ~~wesen~~ ^{wesenheiten} dieser
beiden Dinge nicht umgehen. und der intellekt
das denkende subjekt ist ihm einfach und
ungetheilt, aber keine transzendente hypostase
keine seele mit einer einfachen substanz. Nicht
diese bleibt übrig nach der vernichtung des kör-
pers, sondern der wille ^{während} ~~das~~ ^{subjekt} ~~des~~ ^{des}
kernstriß ist nur ein ^{vorübergehender} ~~zustand~~ ^{zustand} der ^{intellekt} ~~intellekt~~
verschwindet.

Der wille selbst erscheint dem subject der erkenntnis
als object: er ist also; so wird wir ihn uns unserem
selbstbewusstsein können, dem Dinge an sich nicht
ganz adäquat, weil schon befaßt mit der
form der object-für-ein-subject-sein. Nun
läßt sich aber die ichheit nicht ganz verwischen,
deshalb erklärt Schopenhauer das subject des
vollens identisch mit dem des erkennen's.

Wir könnten diesen ausspruch gelassen hinsetzen
in dem sinne, dass wollen und erkennen
modifikationen eines und desselben ich sind.
Aber dies ist nicht ganz die meinung unseres
philosophen. Das ich, ^{erklärt er weiter} ~~ist~~ ^(sub) ~~ist~~ ^{sein} der indifferenz-
punkt, ^{wo sich der} ~~des~~ ^{willens} und des ~~intellekts~~ ^{berührend} und
gehört beiden an (Welt II. 226). Wenn wir
diesen worten näher zuschauen, so bilden sie
ein unauflösliches gewirr von widersprüchen.
Schopenhauer bedient sich eines bildes, das wir
beibehalten, um ^{uns} klarer zu verständlichen.
Die wurzel einer pflanze soll den willen, die
krone den intellect vorstellen, der indifferenzpunkt
beider, der wurzelstock wäre das ich. Nun
ist uns das gebiet des erkennen's genau
bekannt, es umfaßt alle vorstellungen, mit
ihnen aber ist auch das vorstellende subject
gegeben. Wir können nämlich seine natur

aus seinen vorstellungen ableiten und bestimmen.
Dies thut Schopenhauer beständig in seiner er-
kenntnistheorie. Stellen wir uns nun ganz
auf den boden seines systems, so haben wir
für die Krone jenes systems einen festen,
bestimmten mittelpunkt und dieser ist das
subject des erkennen. Dies hat aber gar
nichts mit dem willen zu thun, kein
einziges moment des wollens hat sich
in die vorstellung vermischt. Denn wie wir oben
gesehen haben, gehen die wahren und
reinen vorstellungen nur von affectationen
aus, welche den willen gar nicht berühren,
gar nicht erregen. Wir haben ein willenloses
erkennen, welches später so grosses auf
dem gebiete der aesthetik leisten wird.
Wie steht es nun zum jenen indifferentpunkt
zwischen wollen und denken? Vom
wollen überhaupt ist uns nur wenig
bekannt, als da sind aufregungen des
gemüths, zorn, freude, hass, mitleid.
Das vollende ich hingegen, welchem wir
ohne unterlass in unserem selbstbewusstsein
begegnen, kann nicht allein object sein

für jenes Subjekt des Erkennens. Eine reine
Subjektivität will ihm Schopenhauer aber auch
nicht geschehen; ~~nach seiner~~ und so irren
wir ratlos umher und fragen: Wo war ich
dann dieses Wollen und vollende ich. Aus
den Erscheinungen des Willens können wir es
nicht abstrahieren, wie wir es vorher gethan
mit dem erkennenden Subjekt, denn ~~schon~~
jene Willensercheinungen ~~sind für den~~ ^{weisen nicht zurück}
~~intelligenten Objekt auf ein vollendes Subjekt als~~
^{ich} ihr quasi subjectives Correlat, sondern sind vor-
stellungen für unsern intelligenten ^{ich} und durch ihn
aus bekannt, gehen also auf ihn zurück.

Allerdings wird hiergegen jedermann einwenden,
das vollende ich sei aus uns. Helmholtz
durch das Selbstbewusstsein gegeben. Dies
hat wohl auch Schopenhauer gemeint, als
er in seinem ersten aufsatze über die wurzel
des grundes von der Identität des vollenden
und erkennenden ich sprach. Man sage
aber die beiden ausdrücke: "vollendes ich"
und "durch den intelligenten ^{ich} bekannten willen"
keineswegs synonym. Dies würde, aber
aus Schopenhauer's worten folgen

Dieses aber besagt etwas ganz anderes, als seine
spätere auseinandersetzung die er uns "Welt II. 229"
gegeben hat. Hier zerfällt ihm das selbstbewusstsein
in ein erkennendes, (den intellect) und in ein
erkanntes, (den Willen). Fügt ^{er} nun auch hinzu, dass
beide in der bewusstsein eines ihm zusammenfließen
so klingt dieser Satz zwar schön; ~~bezeugt~~
behauptet aber ~~nichts~~ ganz falsches. Denn der erkennende
wille, ~~wohl~~ befreit erscheint immer noch
in einer vom intellect bedingten form; er
ist der allgemeinen form der object-für-ein
subject-sein unterworfen. Zweitens ist er
beschäftigt mit der form der zeit, für
seine einzelnen successiven ercheinungen
ist also wiederum der intellect gewährender,
der diesem a priori die zeitform einwohnt.
Von den zwei übrigen objectformen,
nämlich raum und causalität, befreit
Schopenhauer den in uns geworbenen willen;
jedoch, was die causalität betrifft, glaube
ich, nicht unrecht. Denn die einzelnen in
der zeit auf einander folgenden und vom
intellect erkannten aussagen anders
willens sind stets causal, eben weil sie folgen
einer ursache sind, kein keine willensaction

ohne motiv, wie stets Schopenhauer uns versichert.
 Wir sind demnach genöthigt zu constatiren, dass
 es für Schopenhauer wirklich kein vollendes ist
 giebt, dass die individualität, will er consequent
 sein, nicht den willen berührt, sondern einen
 im intellect haftet und mit diesem, nach auflösung
 des gehirns (vgl. "welt" II. 225) zu grunde geht.

IV) Was sind nun diese triebfedern? höchst wahr-
scheinlich gleichbedeutend mit grundmaximen.
Eine grundmaxime ist aber für Schopenhauer nicht
eine durch vernünftige Überlegung und vielfältige
erfahrung ererbte ^{verhaltens-}norm, welche man beabsichtigt
zu befolgen und an welche man sich wendet,
um in ~~unangenehm~~ profekhaften fällen rath
zu erholen, sondern grundmaxime ist gleich-
bedeutend mit beschaffenheit des charakters
sein. Da für die schopenhauerische vernunft
nicht weiter reicht als der ^{die} bei anderen philo-
sophen verstand genannte geistes thätigkeit,
Da ihr inhalt nur dem sinnlichen vor-
stellungs kreise entlehrt und ohne diesen seine
selbständigkeit nicht bewahren kann, da ~~er~~
das ganze schopenhauerische Denken nur
aus sinnlichen momenten zusammenge setzt ist,
so kann er aus dem denken weder den
begriff des guten noch den des bösen entwickeln.
Er kann überhaupt nicht die grundmaxime
des handelns durch die vernunft nicht ausfindig
machen. Das princip der tugend entspringt
nicht aus der vernunft, und ihr princip
könne nicht a priori gefunden werden, d. h.
durch selbst ständiges vernünftiges Denken.

Aber dies geht nicht nur von der Tugend, sondern
von der maxime des Handelns überhaupt. Diese er-
kennen wir erst aus der Erfahrung in ihren einzelnen
Thaten; unmittelbar wissen wir sie doch das selbst
bewusst sein. Der schopenhauerische mensch würde
sich demnach folgendermaßen erklären:
Meine Vernunft liefert mir die motive, sobald
diese vorhanden sind, muss mein Wollen
mit der ^{sicherheit} ~~gültigkeit~~ eines naturgesetzes eintreten.
Wie ich mich aber gegenüber diesen motiven
verhalten werde, weiss ich ^{nicht} ~~nicht~~ ^{vorher}, sondern
ich erkenne erst später, wer ich eigentlich
bin. Finde ich, dass ich mich ~~selbst~~ stets
durch egoistische motive bestimmen lasse, so
kann ich daraus schliessen, dass sie der beschaffenheit
meines Charakters ungemäßen passagen, dass
also dessen innerste, bewusstlose Grundmaxime
der Egoismus ist. Wir würden so drei Grund-
charaktere erhalten, den egoistischen, den
besonnenen, und den mittelstigen. Abgesehen
nun davon, dass wir in dies bei dieser anbahnung
auf eine unvermeidbare verkehrtheit in willen
selbst gerathen, die gar nicht durch den Intellekt
bedingt ist, also hinter die erscheinung hin auf
den willen da. Sog an sich ~~unmöglich~~ ^{unmöglich}, abgesehen
ferner davon, dass eine solche lehre die freiheit
des menschlichen Handelns und den einfluss der

vernünftigen entwicklung auf dieser hantien gänzlich
aufhebt, so bleibt noch die ungemein schwere
frage zu beantworten, wie ^{es} könnte ~~es~~ dass
ein und derselbe mensch schlechte ^{handlungen} neben guten
vollbringen, aeußerungen des mittheils neben
aeußerungen der boesheit von sich geben
kann. Denn wenn die tugend nichts zu schaffen
hat mit der vernunft, so auch nicht die sünde,
was bewegt nun den menschen, sich einmal
tugendhaft, ein andermal sündhaft gegenüber
der umwelt zu verhalten? Die motive durch
den intellekt vermittelten motive ^{wahrlich} nicht den
bege ändern am willen nichts und bringen
ihm nur von fern den anlass zu seiner aeußerung.
Die wahl der motive, welche der intellekt vollbringt
hat ebenfalls keinen einfluss auf den willen,
den bei mehreren motiven, die aus der intellekt
zugleichzeitig vorführt, werden wir uns ^{für} das
jenige entscheiden, welches unserem willen
^{am meisten} zusagt. Was ihm aber zusagt, wissen wir
gleichsam durch eine innere stimme, durch das
selbstbewusstsein. Warum sagt man einmal
dem willen etwas gutes zu, ein anderes mal
etwas schlechtes?
Wir finden mittheil bei allen menschen und
egoismus ebenfalls bei allen; ein bisschen boesheit

würde sich auch wohl auch bei dem gutmüthigsten nach-
weisen lassen. Deshalb können wir allerdings sagen
dass sich im ^{menschlichen} Handeln ~~eine~~ ^{unterschiedliche} und beschäpft
thaten unterscheiden lassen, wir können aber nicht ~~unterschied~~
oder bosheit im schopenhauerschen sinne als inne-
wohnende triebfeder oder "grundmaxime des willens"
betrachten, dass diese grundmaxime des willens ist
gleichbedeutend mit angeborenem charakter. Sagen
wir aber, es gebe drei verschiedene menschliche
charaktere, welche sich ihrer natur gemäss
bei gegebenen motiven äussern, so haben wir
schon oben gesehen, dass wir ~~dann~~ ^{doch} weder die
~~ganze~~ handlungsweise eines einzelnen menschen
vollständig erklären, noch ein für alle menschen
geltendes höchstes ethisches princip erhalten.
Wir müssen für die menschlichen handlungen in's
gesammt einen viel umfassenderen ~~ursprung~~ ^{ursprung} annehmen,
nämlich das streben des ich, sich aus der unfreien
sinnlichkeit in ein freies dasein emporzuheben
und in diesem seine persönlichkeit als freie
und vollkommene zu bejahen. Dies ist das
streben jedes menschen. Wenn auch nicht alle
zum letzten ziel gelangen, wenn auch viele
auf der hälfte des weges, andere schon am
anfange ermatten, so manifestiert sich doch Braes

streben bei allen: jeder will seine Individualität
festhalten, sie so viel als möglich unabhängig^{machen}
über andere Herrschaft~~en~~ erheben. Dass die beste
mannigfaltigkeit der menschlichen bestrebungen
sich ~~noch~~ auf jenen ursprünglichen trieb zurück-
führen lässt, ist nicht schwer einzusehen. In
allen erscheinungen des menschlichen handels
finden wir stets ein ich, und zwar ein strebendes,
sich selbst bewerkendes ich.

V)
Kann wir nun nach dem wahren Ursprung der
moral fragen, so können wir ~~es~~ nicht ohne
weiteres, wie Schopenhauer gethan, jën innere
verwandtschaft zwischen uns und der übrigen
natur als den quell aller wahren tugend erklären,
sondern ^{wir} (müssen in der geistigen entwicklung
des menschen den zeitmoment nachweisen, wo er
ein sittlicher wird.

Gehen wir auf jene drei entwicklungsstufen im
menschen zurück, die wir früher, als wir vom intellekt
sprachen, dargelegt haben, so können wir auf der
ersten stufe, der des rein sinnlichen lebens, ~~nichts~~
^{von} eth tugend entdecken. Der mensch ist hier noch
unfrei, noch gänzlich befangen in den schranken
der ihm umgebenden sinnlichkeit, deshalb ~~gibt~~
^{für ihn weder} ~~es~~ ^{noch} gute ~~noch~~ schlechte handlungen ~~bestehen~~.
Begeht er aber wirklich eine schlechte handlung,
so rechnen wir sie ihm nicht an, wir entschuldigen
sie mit den worten: "er ist noch unvernünftig".
Um jedoch ~~den~~ ^{den} wiederkehr der schlechten handlung
und ihrer schlimmen folgen vorzubeugen, bestrafen
wir ihn; allein bei dieser pädtegung wenden
wir uns fast gar nicht an seinen intellekt,
wir verursachen ihm sinnliche schmerzen, denn
nur durch die sinnlichkeit können wir auf ihn

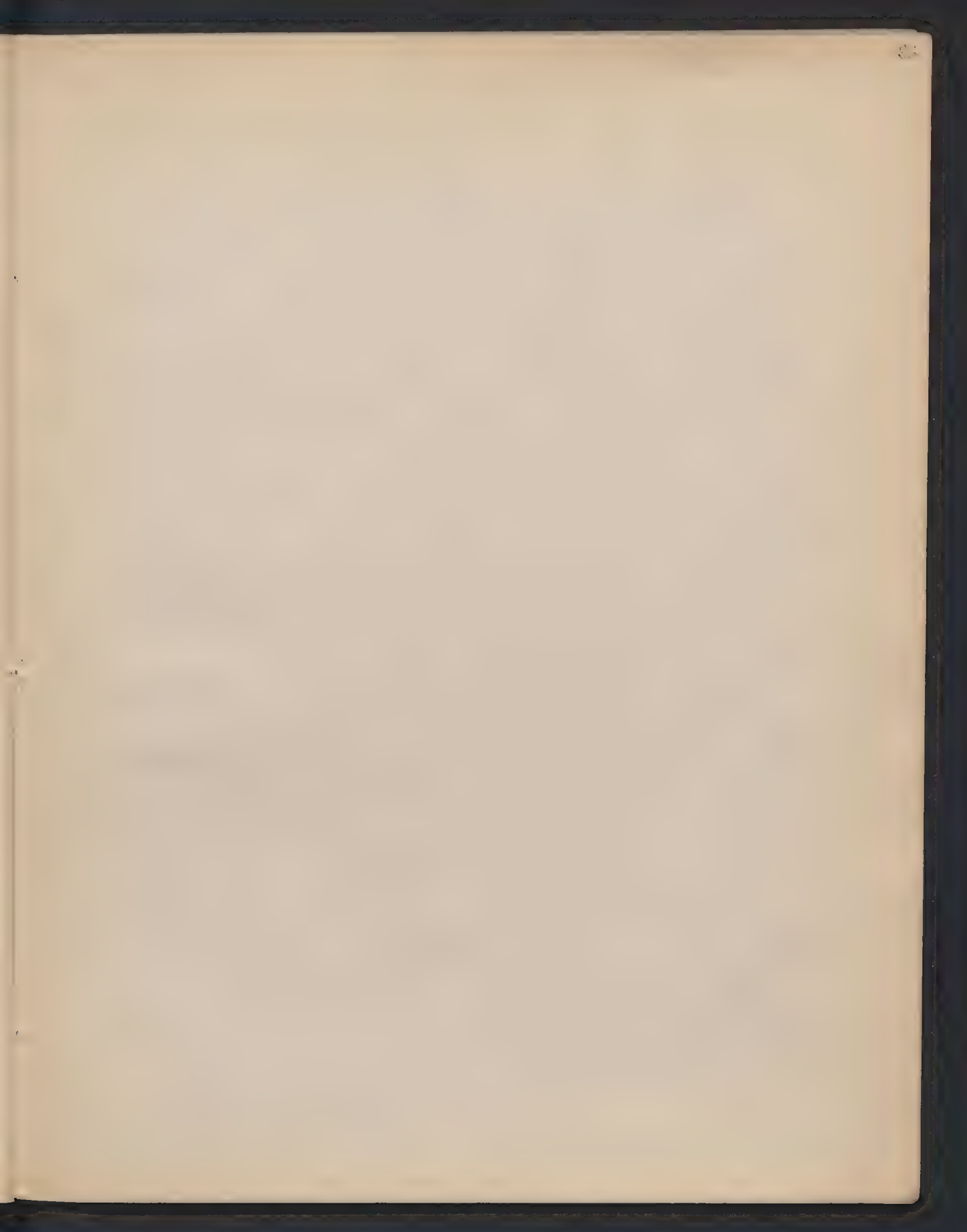
einwirken. Unterläßt er das böse, so ^{that er es} gerät ihm das
nicht ^{vernünftiger} natürliche motive halber, sondern die furcht
vor der erneuerung sinnlicher schmerzen, welche
sich in folge der that einfänden könnte, hält
ihn zurück, deshalb ~~nicht~~ erinnert seine erste
erziehung bedeutend an die abrichtung klugger
thiere. Eine tugend geht es während dieser
phase seines lebens nicht an eine sünde auch
nicht.

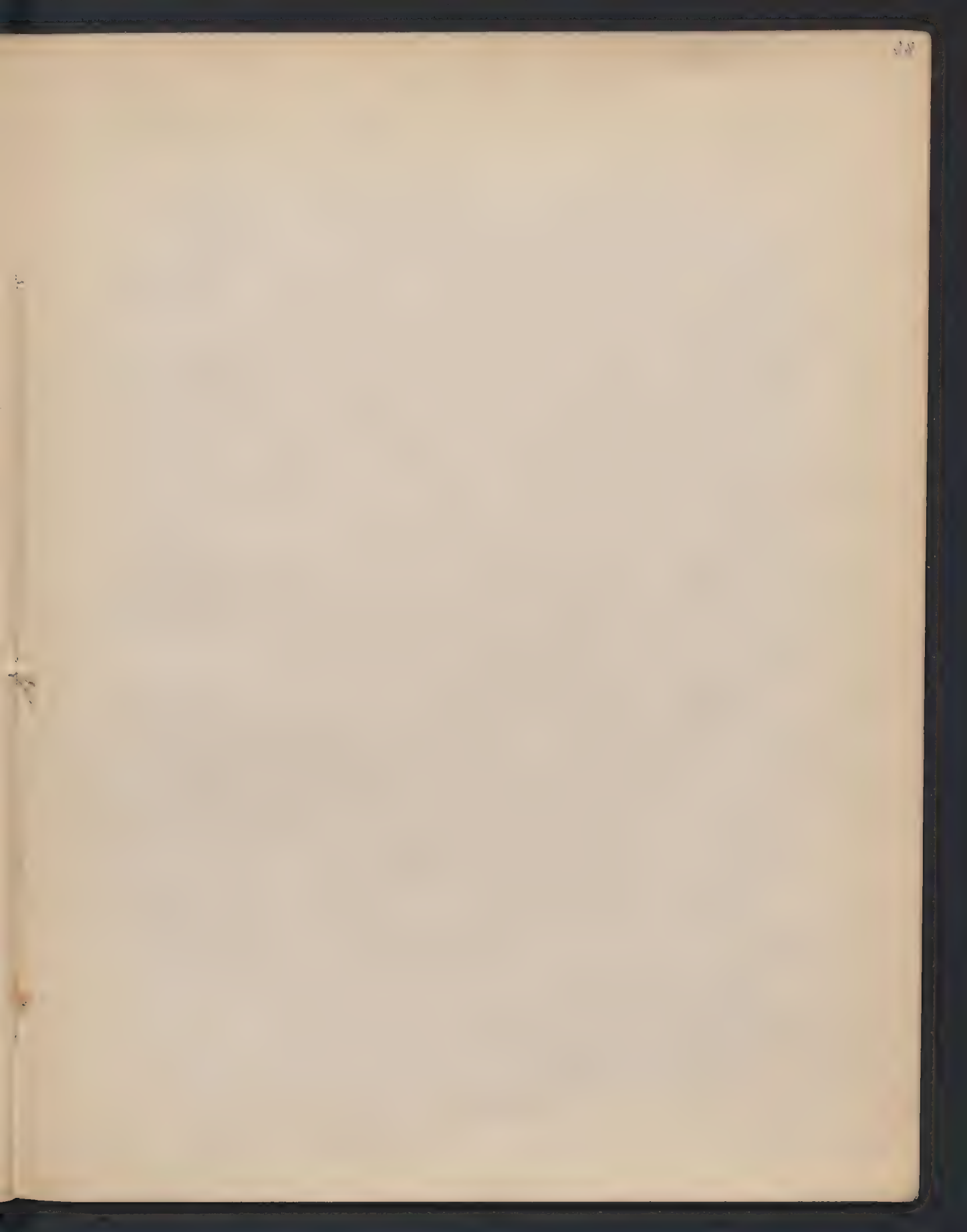
Auf der zweiten entwicklungsstufe, wo er sich aus der sinnlichen wirklichkeit emporhebt zum verständigen denken, gestaltet sich die lösung der frage bedeutend schwieriger. Wir können sie jedoch von vornherein mit nein beantworten.

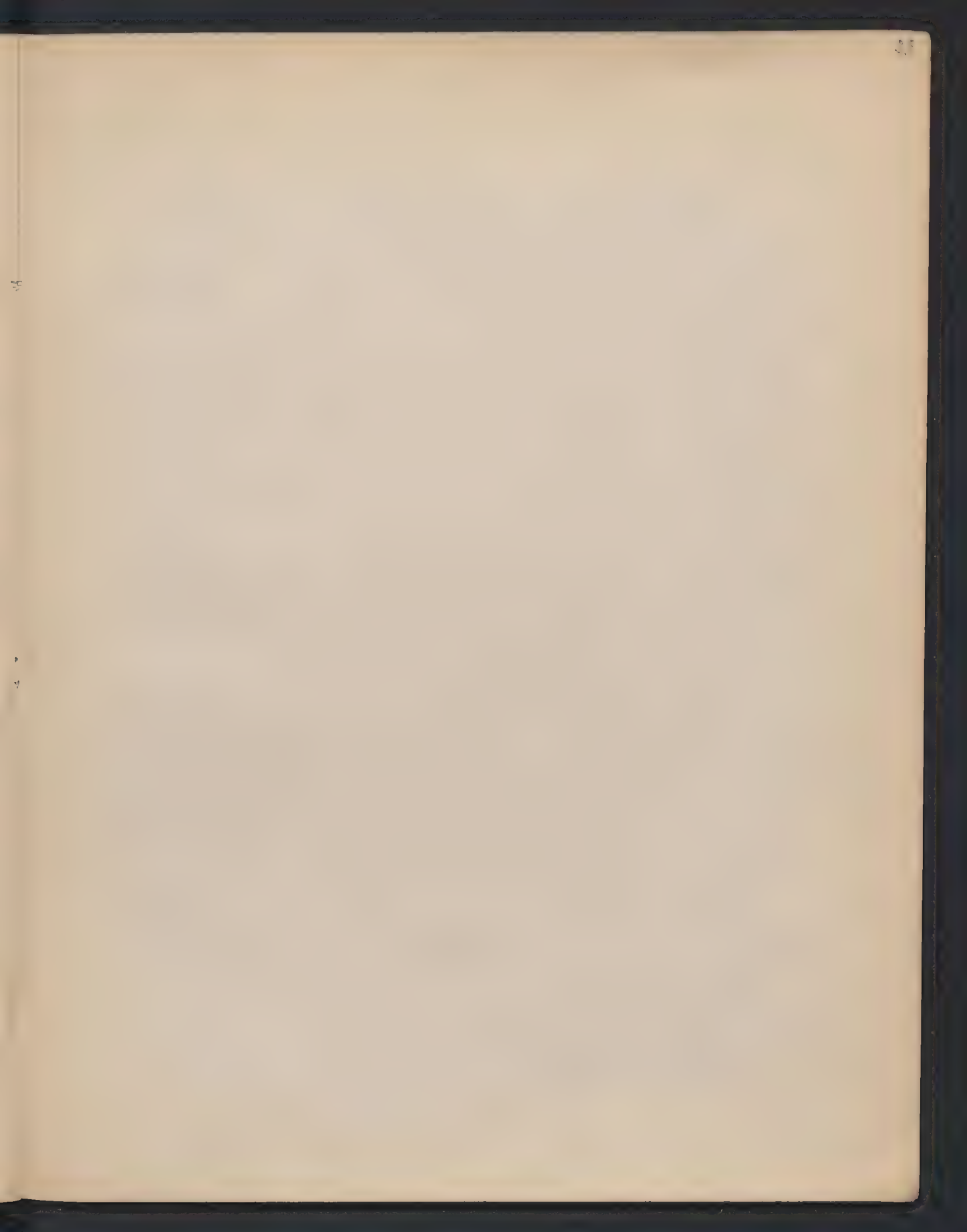
im Gefolge ^{erzähl} * mochte er ab

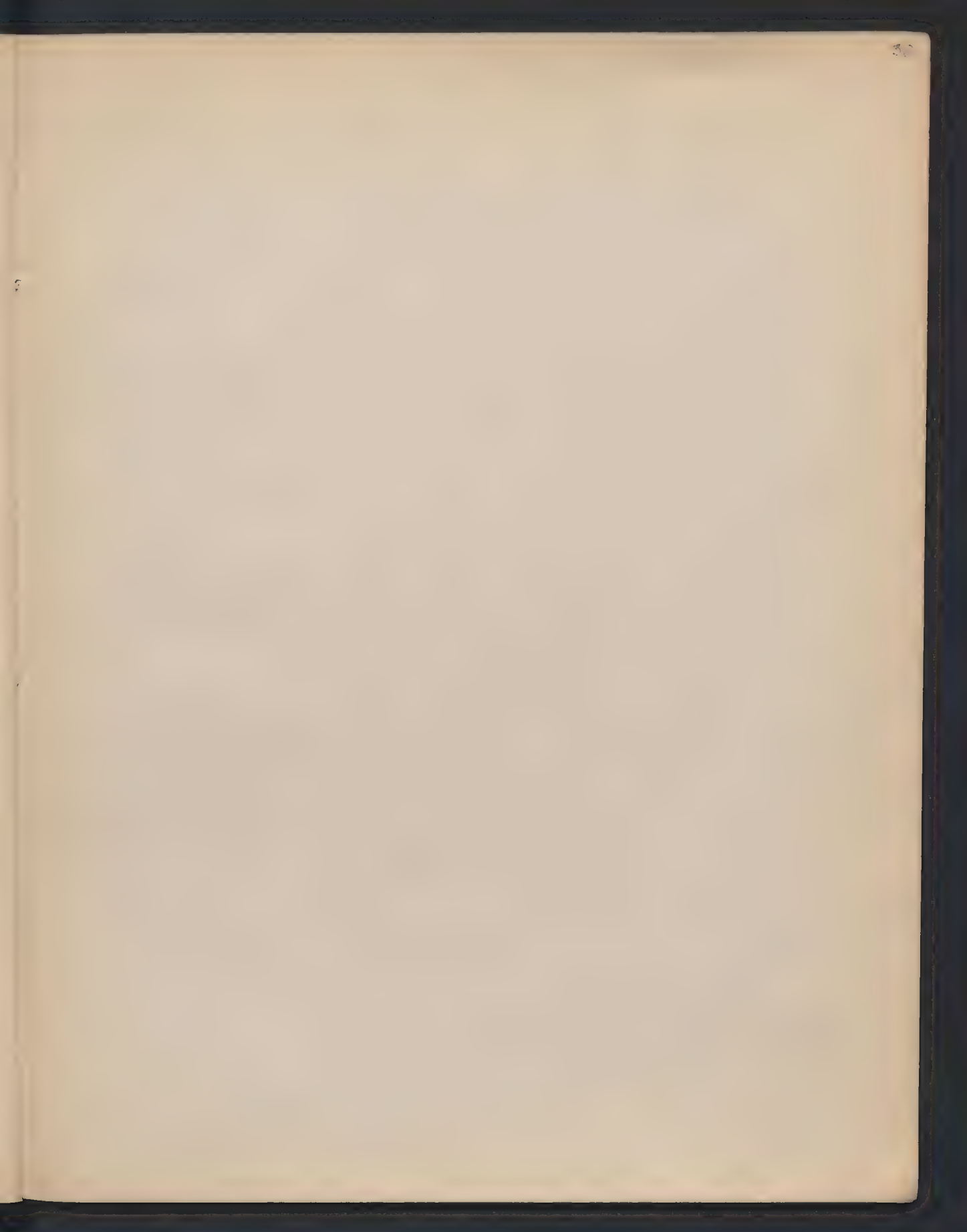
... mit einer
gehörigen beachtete gemacht
sich bestig macht.

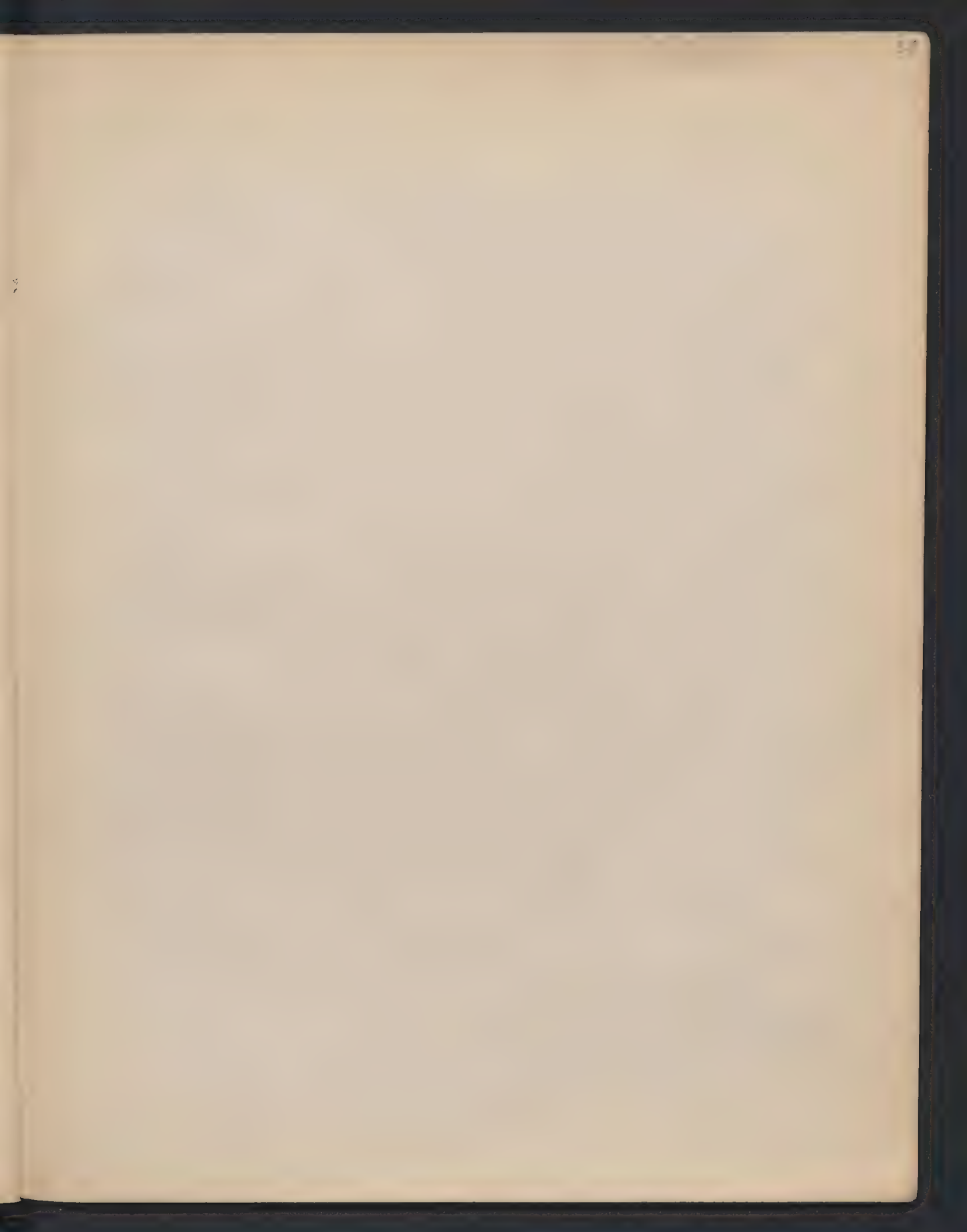
"ausserst es nur d











K. 39.

27. II. 1953. J. G. G. G. G.

$$\begin{array}{r} 6/172/28 \\ \hline 52 \end{array}$$

